PROGRESO, HISTORIA E IMPERATIVO CATEGORICO

(Los componentes utópicos del pensamiento práctico de Kant y sus implicaciones pedagógicas ; precedentes utópicos)

JUAN PUELLES LOPEZ

1990-91



PROGRESO, HISTORIA E IMPERATIVO CATEGORICO
(Los componentes utópicos del pensamiento práctico de Kant y sus implicaciones pedagógicas ; precedentes utópicos)

A) LO UTÓPICO Y LO NO UTÓPICO EN LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE KANT

Que Inmanuel Kant no pretendía ser propiamente un escritor utópico lo atestigua él mismo al delimitar, en interpretación de Sergio Sevilla Segura[i], los requisitos que debe cumplir una historia 'profética'[ii]:

a) "… *es necesario que la historia profética del género humano no ande en alguna clase de experiencia*".

b) Ha de ser 'pensable', conforme a las exigencias de la razón, esto es, de forma "*... compatible con la ley moral*".

Kant advierte claramente que él no quiere proponer ninguna utopía al estilo de las que clásicamente se conocen como tales: Moro, Campanella, Bacon, Vairasse, etc. No obstante, Sevilla argumenta que en tal planteamiento kantiano, que considera a lo político como formando parte de la filosofía de la historia, no deja de detectarse un punto de vista al menos 'semiutópico', ya que obliga a pensar lo siguiente con referencia a esta última[iii]:

a) Que se tiende a la perfección de la especie, aunque sea de forma negativa.

b) Que ha de haber apoyo en una ‘ciencia del pasado histórico’.

c) Que una filosofía de la historia ha de ser inseparable de una teoría general de la evolución social de la especie humana.

d) Que esta última no ha de limitarse a ‘lo que es’, sino que ha de referirse a ‘lo que debe ser’.

e) Que todo ello ha de ser convertible con una teoría general de la racionalidad.

Con todo, hay que consignar, con José Aleu Benítez[iv], que, en efecto, no consta en ningún lugar de la extensa obra de Kant que éste pretendiera sustituir el ‘imperativo categórico’ por un ‘imperativo social’, atribuible, como veremos, a la Filosofía del Derecho. Y Enrique Menéndez Ureña[v], por su parte, abunda en estas mismas consideraciones al afirmar que “*... la construcción kantiana de la Historia de la Sociedad Humana se comprende … a sí misma como una reconstrucción: no se trata de fantasear un orden social racional en la historia humana, sino de encontrarlo en ella misma*”, en interés mismo de la razón. Más adelante[vi] continúa diciendo:

> “El interés de la razón es un interés critico porque quiere poner ante los ojos de los hombres, con la iluminación propia de la reflexión teórica, el cuadro de una irracionalidad que desdice de la dignidad humana. Y es emancipativo porque la reflexión teórica y retrospectiva sobre el pasado histórico se convierte en una orientación y en un aliento práctico y prospectivo hacia la creación de un futuro más racional, liberando así al hombre del estado infrahumano en el que vive”.

En esto detecta Menéndez Ureña[vii] un cierto paralelismo con la teoría marxista de la historia, englobable igualmente dentro del concepto de ‘pensamiento utópico’[viii] (cfr. la conocidísima ‘11ª Tesis contra Feuerbach’[ix]: “*Los filósofos han interpretado el mundo de diversas maneras ; lo que hay que hacer es transformarlo*”, aducida al efecto). Ernst Bloch, por otro lado[x], intenta interpretar la ética kantiana a la luz de su pensamiento de tinte freudomarxista y no puede evitar el tropezar con sus componentes utópicos, saliendo al paso de esta manera de otras interpretaciones más radicales:

> “La exigencia de Kant, fundamento de todo lo demás, de no considerar al ser humano nunca solamente como un medio, sino al mismo tiempo como un fin, no es en absoluto burguesa ; ni siquiera se la puede llevar a efecto en ninguna sociedad de clases. Pues cualquiera de dichas sociedades se basaría, aunque según diferentes modos de producción, en la relación ‘amo-esclavo’, en la utilización de los hombres y de su trabajo para fines que no son los suyos propios”.

Según Cirilo Flórez Miguel[xi], el pensamiento práctico de Kant permite variadas interpretaciones (y en este sentido se puede tanto decir que *es utópico* como que *no lo es*), porque su estructura de por si también es dicotómica, ya que parte de dos conceptos 'Ilustración' que se complementan entre sí:

a) 'Ilustración' como meta a la que aspira tanto el individuo como todo el género humano

b) 'Ilustración' como acto moral, que se refiere a la autonomía de los individuos respecto a las normas (cfr. La definición que da el propio Kant en el opúsculo 'Respuesta a la pregunta: ¿qué es Ilustración?'[xii], de 1784).

En estas definiciones se encuentra latente la famosa distinción entre lo 'mecánico' (natural) y lo 'moral' (práctico) a que se refiere Kant, entre otras obras, en la 'Pedagogía'[xiii], delimitando así perfectamente sus diferencias teóricas con el pensamiento pedagógico de Jean-Jacques Rousseau. Pues para él, según apunta Flórez Miguel[xiv], son precisamente dichos dos factores los que mueven el proceso humano de realización de la sociabilidad (objeto, como es sabido, de toda educación): la naturaleza como *principio* y la ilustración como *pensar libre,* que crece en el seno mismo de lo natural bajo la protección del Estado. Kant da, evidentemente, muchísima importancia al tema de la **libertad**. De hecho, lo convierte prácticamente en uno de los conceptos centrales de su filosofía desde que plantea el problema en la 'Dialéctica trascendental"[xv] mediante la '3ª Antinomia de la Razón Pura':

TESIS : *Existe libertad en el sentido trascendental como posibilidad de un comienzo absoluto e incausado de una serie de efectos*.

ANTITESIS: *Todo acontece en el mundo según leyes naturales*.

Al tratarse de un concepto tan central dentro del pensamiento kantiano, conviene que examinemos esa *libertad* más de cerca. Para Aleu Benitez[xvi], debemos entenderla, más que en sentido tradicional (como una capacidad humana de optar por una acción u otra, o también para abstenerse de actuar), como lo que el filósofo llama 'libertad positiva' y también se podría denominar 'libertad ética': como ya hemos apuntado más arriba, se trata de un principio, algo fundamentado en sí mismo, y no de una 'ley' que la huma-

nidad tuviera que descubrir en una determinada época. El correspondiente texto de la 'Crítica de la Razón Práctica'[xvii] tal vez aclare un poco más lo que estamos explicando:

> "Además la ley moral es dada, por decirlo así, como **un hecho** de la razón pura, del cual nosotros, **a priori**, tenemos conciencia, y que es cierto apodícticamente, aún suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia ejemplo alguno de que se haya seguido exactamente. Así, pues, la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada por ninguna deducción, por ningún esfuerzo de la razón teórica, especulativa o apoyada empíricamente, y, por tanto, aún si se quiere renunciar a la certidumbre apodíctica no puede tampoco ser confirmada por la experiencia, ni demostrada así **a posteriori** ; sin embargo se mantiene firme sobre sí misma".

En este texto se subraya bastante un detalle que hay que tener bien claro al enfrentarse con la filosofía práctica de Kant, y es que no se habla nunca de una 'ciencia exacta' donde todo ha de quedar cumplidamente demostrado. Las famosas 'leyes morales' (los **imperativos**, a los que nos referiremos luego más extensamente), por tanto, no son en absoluto leyes científicas, analíticas ; son sólo principios dialécticos, y como tales han de ser entendidos y, como nos recuerda Felipe Martínez Marzoa[xviii], "... *no es admisible retroactividad alguna de la dialéctica sobre la analítica*" (pues la dialéctica sólo tiene lugar cuando la analítica ya está terminada). En relación con lo que acabamos de exponer habrá que tener en consideración -resumiendo- lo siguiente[xix]:

a) Ninguna génesis dialéctica kantiana tiene carácter de prueba o fundamentación.

b) Tanto el 'fin' como los 'postulados' tienen sentido sólo sobre el supuesto de una voluntad que se determina sin contar para nada con ellos (v.gr., se puede legítimamente creer en Dios y en la inmortalidad del alma *sólo cuando creer en esas cosas es lo mismo que no creer en ellas*).

Esto que venimos exponiendo engarza, a nuestro parecer, con la susodicho vertiente 'utópica' del pensamiento práctico kantiano. Así, Martínez Marzoa[xx] plantea la siguiente pregunta acerca del 'imperativo categórico': "*¿qué tiene que ocurrir para que podamos decir que se 'puede' (o, por el contrario, que 'no se puede') enunciar con carácter universal cierta máxima?*" La respuesta para él está clara: lo que se exige es simplemente que el 'querer' eso como ley universal no sea una contradicción, es decir, que el 'puede' tenga un significado meramente **lógico**. La determinación por el 'imperativo categórico', en definitiva, resulta ser precisamente aquella en que la voluntad no se deja

determinar por ningún contenido[xxi] ; el propio Kant se expresa claramente al respecto en la 'Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres'[xxii]:

> "La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su educación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto. Es buena sólo por el querer, es buena en sí misma".

Es precisamente en este concepto de 'buena voluntad' donde se hace notar con mayor fuerza el carácter utópico de la ética kantiana, al conceder una cierta esperanza al ser humano en su desesperada búsqueda de lo absoluto, del 'bien supremo'. Para Lucien Goldmann[xxiii], en efecto, la filosofía práctica de Kant se convierte en una "*metafísica de la tragedia*" desde el momento en que no es capaz de pasar del **yo** al **nosotros**, y es ahí donde radica, en su opinión, el significado último de la famosa pregunta '*¿Qué debo hacer?*'. Ernst Bloch, por su parte, se hace también eco de este punto de vista cuando comenta[xxiv]:

> "… pero esa infinitud apenas aproximativa de la razón, especialmente de la práctica, convierte al mundo en un océano sin orillas: ¿qué consuelo obtiene de ello el náufrago, o también el viajero, en cuyo horizonte no se divisa llegada alguna posible?".

Según Goldmann[xxv], para el ciudadano de a pie, un hombre cuyos 'valores' siguen siendo sentimientos y pensamientos que no se transforman en **acciones**, esa 'tragedia' se reduce en realidad a un simple 'drama romántico' ; "*Pero Kant era un verdadero gran filósofo: por ello, pese a la falta de salidas y de perspectivas, planteó esa pregunta e hizo de ella el centro de su sistema ; por ello también la falta de perspectivas alcanzó en él la dimensión de lo trágico*". El planteamiento kantiano de la cuestión se puede resumir, en opinión de Goldmann, en una premisa y una conclusión:

> PREMISA: *Es preciso probar que la totalidad no es imposible, que existe una esperanza de alcanzarla y realizarla.*
>
> CONCLUSION: *Debes actuar como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en una ley general de la naturaleza* (como si la realización de lo absoluto dependiera de esta sola acción que ahora vas a realizar, como si ella no dependiera más que de **tu** voluntad y de **tu** acción).

Según Goldmann[xxvi], en las cinco palabras 'como si por tu voluntad' expresa Kant, de la manera más clara y precisa, "... *toda la grandiosidad y toda la dimensión*

trágica de la existencia humana". Pues todo lo que tiende hacia la totalidad, hacia lo no condicionado, (hacia la *utopía,* en suma) es para el hombre **autonomía**, espíritu y razón, sentido y realización de la vida. Cualquier otra circunstancia, aún el mínimo compromiso, es **heteronomía**, no libertad y no razón, traición del propio destino. Kant expresa esto mismo en la 'Crítica del Juicio' con las siguientes palabras[xxvii]:

> "Se me ha reprochado ... y criticado la definición de la facultad de desear como *la facultad de ser, por sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de esas representaciones,* pues -se dijo-, simples anhelos son también deseos respecto de los cuales todo hombre se resigna a no poder, por su solo intermedio, producir su objeto. Pero esto solamente prueba que hay deseos en el hombre que lo ponen en contradicción consigo mismo ... No obstante, es una cuestión de antropología teleológica determinar por qué fue puesta en nuestra naturaleza la tendencia a concebir deseos que sabemos vanos. Parece que si no debiéramos determinarnos al empleo de nuestras fuerzas antes de habernos asegurado de la eficacia de nuestro poder de producción objetiva, estas fuerzas quedarían en gran parte sin empleo, pues es común que, en un principio, no aprendamos a conocer nuestras fuerzas sino ensayándolas. Esta ilusión de deseos vanos sólo es, entonces, consecuencia de una disposición benévola de nuestra naturaleza".

Como consigna Aleu Benítez[xxviii], en Kant la 'libertad' como racionalidad práctico-pura sólo puede justificarse desde una perspectiva especulativa teniendo presente que su determinismo es **fenoménico**, es decir, se refiere a una completa, y no a una absoluta, determinación. Es decir, que de la libertad no se puede tener un 'concepto' (que no adquiriría valor objetivo sin la posibilidad de su comprobación fenoménica), sino más bien una noción (que, al pertenecer a la función especulativa, sólo tiene un valor subjetivo). Kant[xxix] confirma este idea:

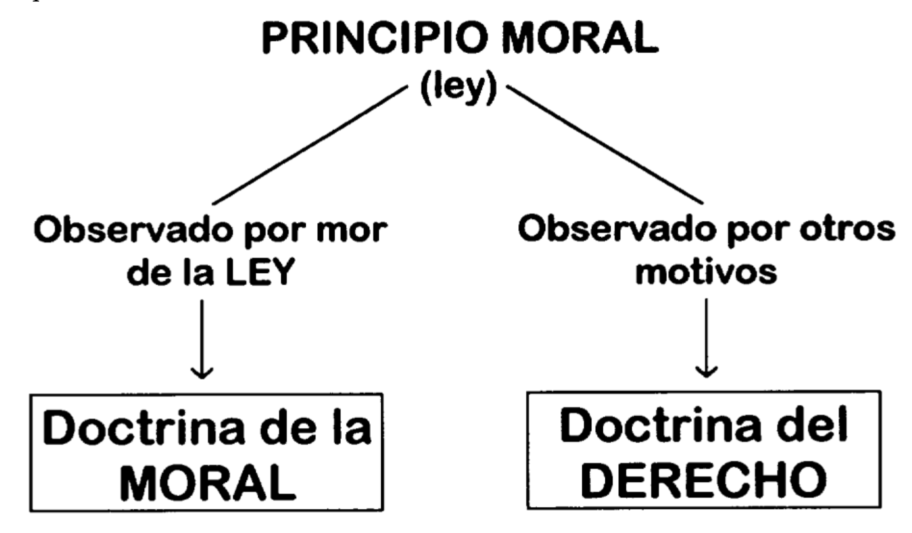
> "El concepto de la libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de la ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *piedra angular* de todo el edificio del sistema de la razón pura, incluso de la especulativa, y todos los demás conceptos (los de Dios y la inmortalidad) que, como meras ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, es decir, que su posibilidad *queda demostrada* por el hecho de que la libertad es real ...".

Y dado que estamos manejando 'nociones' en vez de conceptos y que, como ya apuntábamos más arriba, los buenos deseos del hombre rara vez se ven cumplidos en su integridad, todo esto lleva a Kant a contemplar la idea de un **ser perfecto para quien la ley constituye la esencia misma de su existencia**, es decir, de *Dios*[xxx]. En el hombre,

en cambio (citemos a Aleu Benítez), "… *solicitado no sólo por el imperativo categórico de la ley, sino también por otras motivaciones naturales, ..., sólo puede pensarse en función de una voluntad éticamente defectible, es decir, susceptible de determinarse a sí misma por los imperativos éticos o por otros motivos que puedan entrar en conflicto con los primeros*" En ese sentido podemos hablar de una doble interpretación del concepto de 'ley' en Kant (con lo cual confirmamos lo anteriormente dicho acerca del esencial dualismo inherente al sistema kantiano):

* **LEY ESTRICTAMENTE UNIVERSAL** (*leyes morales*)
* **LEYES GENERALES** (*leyes naturales*).

La susodicha dicotomía se puede resumir, siguiendo a Aleu Benítez, en el siguiente esquema[xxxi]:



Según opina Flórez Miguel[xxxii], en la concepción kantiana el <u>hombre</u> es el fin último de la naturaleza, porque ésta lo ha dotado de unas capacidades dentro de las cuales destaca la *racionalidad*, que es lo que posibilita el paso de la naturaleza a la sociedad, paso que se lleva a cabo por medio de la **cultura**. Entiende Kant esta última como la creación de un hipotético 'mundo humano', en el que ya no rigen las leyes determinantes de la naturaleza, sino las leyes que el hombre se da a sí mismo y que configuran la realidad de la sociedad. En este punto interviene, por supuesto, la **educación**. En la 'Pedagogía'[xxxiii], por ejemplo, Kant dice lo siguiente, en consonancia con lo que venimos exponiendo: "*¿El hombre es por naturaleza, moralmente bueno o malo? Ninguna de las dos cosas, pues no es por naturaleza un ser moral ; sólo lo será cuando eleve su razón a los conceptos del deber y de la ley*". Más adelante agrega (subrayado nuestro):

> "En educación, todo estriba en asentar por todas partes los principios justos y en hacerlos comprensibles y agradables a los niños. Han de aprender a sustituir el odio por el *aborrecimiento de lo repugnante y absurdo* ; con el *horror interior,* el exterior de los hombres y castigos divinos ; con la *propia estimación* y la *dignidad interior*, la opinión de los hombres ; con el *valor interno de la acción y la conducta*, el de las palabras y con una *alegría* y una *piedad* en el *buen humor,* la triste, tímida y sombría devoción".

Según Flórez Miguel[xxxiv], el progreso histórico de la humanidad como camino hacia un tal mundo moral es planteado por Kant, como un ideal utópico que tiene su base en la mencionada 'sociedad civil', resultado de un sistema de leyes que los hombres se dan a sí mismos. La consecuencia de semejante objetivo se llevaría a cabo en tres etapas claramente diferenciadas, aunque íntimamente relacionadas entre sí, en cada una de las cuales estarían definidos los correspondientes subobjetivos a alcanzar, que nosotros procederemos a desarrollar en el próximo apartado:

a) *Todo jurídico,* dentro del cual el ideal utópico se concreta en el respeto a la ley

b) *Todo cosmopolita,* entendido como la armonía de todos los Estados (ideal utópico de la 'paz perpetua')

c) Constitución de una **comunidad ética** según 'leyes de virtud'.

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

B) DEL ‘IMPERATIVO CATEGORICO’ A LAS ‘LEYES DE VIRTUD’ (CONTENIDO MANIFIESTO DE LA UTOPIA KANTIANA)

En opinión de Ernst Bloch[xxxv], con el pensamiento práctico de Kant “... *entra en escena el auténtico ‘yo’. Es igual cómo se relacione con el mismo el estado de cosas: pues la esperanza convierte en inadecuado a todo previo pensamiento fantástico e insuperable al respecto. En efecto, al tratarse de elementos inteligibles, podemos permitirnos el lujo de deshacernos de nosotros mismos y de nuestra forma aparente de existencia. Ahora el laberinto del mundo y el paraíso del corazón aparecen claramente diferenciados ; el mundo, hasta el momento un ‘focus imaginarius’, oculto en el lado inteligible de nuestro sujeto, empieza a formar parte de la apariencia de la esperanza del futuro. Precisamente debido al hecho de que el saber teorético se ve limitado como saber de la apariencia desnuda, quedan liberadas las creencias, el saber práctico, la ampliación práctica de la razón pura, y aparecen los postulados, sin poder ser probados teóricamente, pero, eso sí, con una innegable vigencia práctica ‘a priori’*”.

Esta peculiar filosofía muestra en la ‘Crítica de la Razón Práctica’, según José Gómez Caffarena[xxxvi], dos aspectos a los cuales ya nos referimos en el apartado anterior: la ‘analítica’, que se ocupa de todo lo que concierne al deber y al respeto, y la ‘dialéctica’ (el *utopissimum* de Ernst Bloch[xxxvii]), que persigue el supremo bien. En opinión de Gómez Caffarena[xxxviii], el pensamiento práctico de Kant sufrió una lenta evolución hasta alcanzar las cotas del ‘periodo critico’. Así, en este texto del año 1777[xxxix] (extraído de los ‘Sueños de un visionario’) se detecta claramente la influencia de Jean-Jacques Rousseau, algunas de cuyas ideas sobre ética utilizó Kant (aunque libremente, como hemos visto) para elaborar su sistema:

> “Si subordinamos las cosas externas a nuestras necesidades, no podemos hacerlo sin sentirnos al mismo tiempo atados y limitados por una cierta sensación que nos hace advertir que actúa en nosotros al mismo tiempo una voluntad ajena y que nuestro arbitrio queda condicionado por una aprobación ajena. Una fuerza misteriosa nos obliga a orientar nuestra intención también al bienestar de otros o según un arbitrio ajeno, incluso si esto ocurre contra nuestro gusto y nuestra inclinación egoísta ... de aquí brotan nuestras inclinaciones morales, que con frecuencia nos conducen contra nuestro interés propio, sea por la dura ley de la culpabilidad, sea por la suave de la bondad, cada una de las cuales nos arranca más de un sacrificio ; y aunque ambas son a veces superadas por nuestras más secretas motivaciones, dependientes de la *regla de la voluntad gene-ral* y de ahí

> brota en el mundo de las naturalezas racionales una *unidad moral* y una constitución sistemática, según leyes puramente espirituales".

Pero el pensamiento de Kant se separa rápidamente del de Rousseau[xl], y ya en 1781, en el 'Canon de la Razón Pura', un apartado de la 'Dialéctica Trascendental', el objetivo ya no es aquella voluntad general ; la meta final de la razón en su uso trascendental es en primer lugar la **libertad**, aunque, eso sí, supeditada a las siguientes consideraciones:

a) Suposición de la existencia de leyes morales puras que determina enteramente 'a priori'[xli]

b) Aceptación de un mundo moral[xlii]

c) Necesidad de la suposición de Dios, como Ideal del Bien Supremo, por intermedio de la esperanza[xliii]:

> "... cada uno tiene motivos para esperar la felicidad exactamente en la medida en que se haya hecho digno de ella ; ..., por consiguiente, el sistema de la moralidad va indisolublemente ligado al de la felicidad, pero sólo en la idea de la razón pura".

Según José Gómez Caffarena[xliv], la frase "*Haz aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz*", precedente del 'imperativo categórico' y que se deriva del último de los puntos arriba reseñados, indica que Kant en esta época consideraba a la felicidad como una especie de 'síntesis dialéctica', a medio camino entre las dos preguntas clásicas '*¿Qué debo hacer?*' y '*¿Qué me cabe esperar?*'. Ya en los escritos más propiamente morales aparecen en el lenguaje empleado por Kant, según indica Gómez Caffarena[xlv], nuevos términos (y algunos de los antiguos varían ostensiblemente de significado), concretizándo y modelándo así de forma definitiva sus ideas sobre filosofía práctica. La nueva definición de 'felicidad', según consta en la 'Crítica del Juicio', por ejemplo, es la siguiente[xlvi]: "*… el contenido global de todos los fines posibles ofrecidos por la naturaleza al hombre tanto fuera como dentro de sí*". La 'buena voluntad', por otro lado, es definida por Kant como lo que actúa precisamente **por el deber** (y no sólo conforme al deber), entendiendo por 'deber' "*… la necesidad de una acción respecto a la ley*"[xlvii]. De aquí se deriva directamente el concepto de 'imperativo categórico'. Efectivamente, como dice Gómez Caffarena[xlviii], "*... si deber hay, se expresa en un 'imperativo categó-*

rico' ; pero, ¿lo hay?". La duda de Gómez Caffarena se hace eco de la expresada por el propio Kant[xlix]:

> "¿Es una ley necesaria para todos los seres racionales juzgar siempre sus acciones según máximas tales que puedan ellos querer deban servir de leyes universales?".

Según opina Claudio La Rocca[l], en la ética kantiana una acción no es examinada simplemente en base a su acuerdo o su eventual contradicción con la regla, sino en relación a su génesis. En ese sentido "*... la máxima en si misma se refiere únicamente al fin, y las acciones (posibles) encaminadas a la realización del fin no se siguen de la misma, sino que su significado ético se ve condicionado por el fin general por el que se guían y que las produce*". Más adelante añade[li]:

> "Si el núcleo decisivo de la facultad moral resulta ser el **Wille** (*voluntad*) como razón pura práctica referida a la ley, aún más decisiva y problemática se mostrará su articulación con la **Willkür**, es decir, con el dominio de las máximas y (a través de ellas) de la vida moral concreta (todo aquello que Kant deriva de la finitud propia del hombre: la relación con la sensibilidad, la posibilidad del mal, el deber como restricción y la violación de la ley)".

Semejante distinción explícita entre 'Wille' y 'Willkür' como dos facultades, o como dos aspectos de la misma facultad, es formulada por Kant, según La Rocca[lii], solamente en la 'Metafísica de las Costumbres' y en sus correspondientes apuntes preparatorios ; pero también es rastreable en otros escritos kantianos. La principal diferencia entre ambos términos se verifica en relación con el concepto de 'libertad' ; así, el 'Wille', al estar asignado a una dimensión lógico-trascendental en el seno de la cual dicho concepto pierde su significación, no es ni libre ni no libre: "*El **Wille** produce la ley, y de la conciencia de dicha ley en el hombre es posible inferir la libertad de la **Willkür** humana de prescindir de las motivaciones sensibles, asumiendo la ley misma como único motivo determinante de la acción*".

Según La Rocca[liii], el hecho de que la necesidad que caracteriza la determinación moral de la 'Willkür' sea una necesidad moral, y no teorética (y que, por ende, de esta necesidad práctica no se siga inmediata e inevitablemente una realidad en el mundo fenoménico), trae consigo el problema del **mal radical** y de la 'Gesinnung', o 'disposición fundamental', ya que está totalmente claro que "... *el fundamento subjetivo de la*

acción contraria a la ley debe ser asimismo un acto de libertad”. Es precisamente la presencia constante de tal máxima (una máxima que constituye el fundamento subjetivo de todas las máximas particulares moralmente malas), o *disposición* (Gesinnung) *no moral,* como Kant la llama, lo que explica la supuesta ‘naturaleza malvada’ del hombre. La Rocca[liv] concluye su exposición como sigue:

> “El ‘mal radical’ es la condición trascendental del ejercicio de la *Willkür,* del uso de la libertad, es decir, la condición trascendental de la experiencia ética, y no simplemente del discurso ético referido a un principio de fundamentación absoluta de la acción, sino del discurso ético referido a la vida moral en concreto”.

Toda la utopía de Kant se basa en ese concepto del ‘mal radical’ y en la superación de los peligros inherentes al uso equivocado de la libertad. Wolfgang Kersting[lv] expresa como sigue su interpretación del punto de vista kantiano: “*Si se le pone en libertad, esa misma libertad amenaza con devorar al hombre (la liber-tad es algo espantoso ; oculta en sí misma la posibilidad de la autodestrucción). Por ello se necesita un principio de llamada al orden, una ley*”. De ahí la distinción por Kant entre moralidad y legalidad, que ya expusimos de forma esquemática en el apartado anterior[lvi]. Kersting[lvii] explica este punto más en profundidad:

> “Siempre que alguien considere las obligaciones legales como deberes indirectamente éticos y las cumpla como tales, mostrará moralidad. Si obedece las indicaciones de la ley, pero por algún otro motivo distinto del ético, si no las sigue por pura disposición virtuosa, o sea, que sólo actúa conforme al deber y no únicamente por el deber mismo, entonces su conducta responde al concepto de legalidad. Una actitud que no dependa de la voluntad, que no forme disposición, sino que únicamente siga una conformidad externa de la acción y ley con respecto a la norma moral no tiene valor ético para Kant”.

Según la opinión de Gómez Caffarena[lviii], la solución que propone Kant a todo este problema que venimos analizando de la ‘libertad’ en relación con la moral se basa en el concepto de ‘persona’ ; este concepto le permite afirmar que “*... el hombre, y en general todo ser racional. existe como fin en sí mismo, no sólo como medio*”[lix]. De este hallazgo kantiano surge una nueva formulación del ‘imperativo categórico’, más próxima a la auténtica personalidad humana (‘fórmula del **fin en si mismo**’, suele denominársela[lx]):

“OBRA DE TAL MODO QUE USES LA HUMANIDAD, TANTO EN TU PERSONA COMO EN LA PERSONA DE CUALQUIER OTRA, SIEMPRE A LA VEZ COMO UN FIN Y NUNCA SOLAMENTE COMO UN MEDIO”

Aquí es, según Gómez Caffarena[lxi], donde se produce en el pensamiento práctico kantiano el ‘salto a lo colectivo’ (en contradicción con el análisis de Lucien Goldmann, el cual, como hemos visto más arriba, piensa que Kant fue incapaz de pasar del ‘yo’ al ‘nosotros’), ya que ahora "... *lo moral, en su contraste con el régimen de ‘fines subjetivos’, no se produce al margen del sistema de fines, sino por reconocer fines de igual dignidad en todos los demás sujetos racionales*”. El propio Kant[lxii] lo expresa como sigue:

> “La moralidad consiste, pues, en la relación de toda acción con la legislación por las cual es posible el reino de los fines. Mas esa legislación debe hallarse en todo ser racional y poder originarse de su voluntad, cuyo principio es, pues, no hacer ninguna acción por otra máxima que ésta, a saber: que pueda ser tal máxima una ley universal y, por tanto, que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora”.

La extensión de la hipotética ‘ley moral’ al resto de los individuos constituye, como ya vimos al final del apartado anterior, el paso indispensable para acceder a la segúnda etapa de la utopía kantiana. Se trata, en definitiva, como el propio Kant lo expone en ‘Idea de una historia universal en sentido cosmopolita’[lxiii], de investigar la posibilidad de establecer “... *un intento filosófico de elaborar la historia universal del mundo según un plan de la naturaleza que tienda a la perfecta unificación ciudadana del género humano*”, de “... *el establecimiento de una sociedad ciudadana que administre el derecho con mirada universal*”. que conjugue entre si los diferentes Estados desbordándolos[lxiv]. Según Enrique Menéndez Ureña[lxv], Kant, al pensar de esta manera, asume el famoso pasaje de Adam Smith sobre la ‘mano invisible’, que viene a decir que aún cuando los hombres actúan conscientemente guiados sólo por la búsqueda de sus propios intereses individualistas, el resultado final tiende a favorecer el desarrollo de la sociedad en su conjunto. Kant, según esta interpretación, tomaría dicha ‘intención de la naturaleza’ como hipótesis de trabajo con vistas a la búsqueda de un dinamismo o de un sentido racional en la Historia. Pero Menéndez Ureña[lxvi] es de la opinión de que, a diferencia del pensador británico, "... *nuestro autor no se contenta con el subterfugio de relegar el sentído racional de esa historia* <u>*sólo*</u> *a un Mas Allá. Kant quiere encontrarle un sentido*

satisfactorio a la vida humana *dentro de los límites de esa historia terrena*, ...". Los requisitos necesarios para conseguir ese ideal de armonía entre los diversos Estados, esa *paz perpetua,* serian, lógicamente, dos[lxvii]:

> CONSTITUCION INTERIOR PERFECTA: Establecimiento, en cada uno de los distintos Estados, de una *constitución burguesa* que incorporase objetivamente los ideales (inseparables entre sí) de **libertad** y **justicia**.
>
> CONSTITUCION EXTERIOR PERFECTA: Entrada de los diversos Estados libres en un **federalismo** a escala mundial, basado en una constitu-ción semejante a la anterior.

Según Roberto Rodríguez Aramayo[lxviii], en la consecución de este 'Estado cosmopolita' convergerían tres factores obvios:

a) Instrucción pedagógica de cara a los príncipes

b) Teodicea de corte estoico:

   * somete al monarca a un destino irrevocable
   * garantiza a los pueblos un feliz desenlace del discurso histórico

c) Deber moral impuesto al Jefe del Estado
   (amen de un imperativo ético a los ciudadanos, si el soberano incumple su deber).

Kant, en la 'Metafísica de las Costumbres'[lxix], cita a este respecto la frase de Séneca "*Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*"[lxx], arguyendo, como consigna Rodríguez Aramayo[lxxi], que si los monarcas no se someten de buen grado a los designios de la razón, se verán arrastrados por esa fuerza inexorable que los estoicos situaban por encima del propio Júpiter: el Destino. Este deber que la filosofía de la historia impone al monarca con tamaña firmeza no es otro que el de asemejar sus Estados a las utopías políticas descritas por Platón o Tomás Moro[lxxii]. La 'ilustración del pueblo', por otra parte, consiste únicamente en "*... la instrucción pública del mismo respecto a sus deseos y deberes para con el Estado al que pertenece*"[lxxiii]. Este último punto, el de la 'ilustración del pueblo, tiene una importancia primordial dentro del esquema utópico kantiano. Kant, en efecto, ve, según Francisco Javier Herrero[lxxiv], dos dificultades en la realización de este Soberano Bien Político:

1) La **libertad misma**

2) La **naturaleza del hombre**.

Vuelve a surgir, pues, el tema ya tratado más arriba del 'mal radical' y de los peligros de la libertad. Kant define en cierto lugar al hombre como "... *un leño retorcido, del cual es casi imposible sacar nada derecho*"[lxxv]. El egoísmo es, según él, algo innato en el ser humano, y toda la conducta de éste depende, como ya hemos visto, de la relación entre la 'actitud' (o 'disposición' = *Gesinnung*) moral fundamental' y sus consecuencias en las diversas actuaciones concretas[lxxvi]: actitud buena si el sujeto se comporta como un miembro coherente del reino de los fines-en-si, o mala si se antepone a todo la máxima del propio interés. El objetivo general de la utopía kantiana, el 'sumo bien', es, como él mismo confiesa en 'La religión dentro de los limites de la mera razón'[lxxvii], fundar "... *un reino de Dios sobre la tierra*", un **Estado Civil Etico** en el cual los hombres estarían unidos bajo 'leyes de virtud' no coactivas. Las funciones de dicho 'bien supremo' serían, según Gerard Vilar[lxxviii], tres primordialmente:

a) SINTESIS (resolver en el plano práctico el problema de la radical separación entre lo 'a priori' y lo empírico, entre el *hombre fenómeno* y el *hombre noúmeno)*

b) TOTALIZACION (integración en un todo, no sólo de elementos heterogéneos que hay que sintetizar, sino de 'ítems' separados que hay que integrar en una secuencia totalizadora)

c) PROVEER UN FIN FINAL OBJETIVO a la voluntad (el *Reino de Dios en la tierra*).

Pero todo esto sólo tendría lugar, naturalmente, en un estadio ideal, utópico, donde se hubiese conseguido superar la rémora del 'mal radical', que, si no se controla, puede conducir a la 'guerra de todos contra todos' que ya Hobbes[lxxix] y Spinoza[lxxx] habían mencionado. Mientras se subsana esa dificultad lo que se practica es el **Estado Civil de Derecho**, cuyas *leyes de derecho público* habían de ser necesariamente coactivas[lxxxi]. De todas formas, conviene no olvidar otro aspecto significativo de este mismo asunto que Kant tiene muy en cuenta y que ya hemos mencionado, aunque sólo de pasada, a lo largo de este trabajo: se trata de la creencia kantiana, procedente del pensamiento liberal burgués de los siglos XVII y XVIII[lxxxii], en las 'leyes de la Historia' y en una supuesta intencionalidad de la naturaleza. La meta de ese supuesto 'proceso histórico' sería la

cultura, y a ella se llegaría paulatinamente a través de tres tipos de progreso que, por supuesto, coinciden con las etapas anteriormente citadas a propósito de la utopía kantiana[lxxxiii]:

a) DIMENSION TECNICA:

* progresar técnicamente (da lugar a *disposiciones técnicas)*

b) DIMENSION SOCIAL (legalidad-moralidad):

* progresar en la convivencia (da lugar a *disposiciones pragmáticas)*

c) DIMENSION ETICA

* progresar en principios morales (da lugar a *disposiciones morales).*

Según este punto de vista, la Naturaleza se sirve de lo que Menéndez Ureña denomina "*insaciable sociabilidad*" del hombre, de sus egoísmos y de su irracionalidad, para la realización de sus planes. De acuerdo con esto, el orden, según Kant, elegido por la Naturaleza para regular todo el 'proceso histórico' en pro de la cultura sería precisamente ese antagonismo de la sociedad (el 'mal radical')[lxxxiv] ; y la guerra, aunque en el fondo seria deseable su desaparición de la faz de la Tierra, no sería de momento otra cosa que **un medio indispensable para impulsar la cultura hacia delante**[lxxxv] (cfr. El 'Fragmento 53' de Heráclito de Efeso, año 500 a.d.C.: "*La guerra es el padre y el rey de todas las cosas. A algunas ha convertido en dioses y a otras en hombres ; a algunas ha esclavizado y a otras ha liberado*"[lxxxvi] ; curiosa coincidencia).

Entendido de esta forma, concluye Menéndez Ureña[lxxxvii], "*... el caos que horrorizaba al filósofo en su primera mirada a la historia humana, se transforma ahora milagrosamente en un proceso dirigido hacia el orden y la racionalidad*". Tal descubrimiento, por supuesto, no le hace olvidarse del susodicho 'mal radical' ; por eso sigue pensando, según nos informa Gómez Caffarena[lxxxviii], que no basta, de cara a conseguir el tan traído y llevado 'bien supremo', la apelación al testimonio de la conciencia de cada uno (por las razones arriba expuestas) ; tampoco, por otra parte, puede apelarse sin más a un legislador simplemente externo (pues se caería en una heteronomia extraña a la ética). El correspondiente texto de Kant[lxxxix], que nos servirá de paso para dar fin a este apartado, resuelve el enigma:

“Por lo tanto, sólo puede ser pensado como legislador supremo de una comunidad un ser con respecto al cual todos los *verdaderos deberes*, por lo tanto también los éticos, han de ser *a la vez* representados como mandamientos suyos ; el cual por ello ha de ser también un conocedor de los corazones, para penetrar en lo íntimo de las intenciones de cada uno y, como ha de ocurrir en toda comunidad, proporcionar a cada uno aquello que sus actos merecen. Pero éste es el concepto de Dios como soberano moral del mundo. Así pues, una comunidad ética sólo puede pensarse como un pueblo bajo mandamientos divinos, esto es: como un **pueblo de Dios** y ciertamente bajo *leyes de virtud*”.

Xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

C) LA GESTACIÓN DEL ‘IMPERATIVO CATEGÓRICO’ (GÉNESIS DE LA UTOPÍA KANTIANA A PARTIR DE SUS PRECEDENTES UTÓPICOS)

INTRODUCCION: Las influencias inmediatas:

Dice Victor Delbos[xc]: “*Si Kant ha sido el iniciador de una de las reformas más serias que se han intentado para resolver tanto los problemas prácticos como los teóricos, no es precisamente por haber dejado de recibir las lecciones de su época, sino más bien por haberlas recibido con un espíritu más firme, más profundo y más libre*”. Esos antecedentes a que Delbos se refiere son antes que nada el pietismo del lado religioso y el racionalismo por el filosófico, ya que ambas tendencias coincidieron, desde sus campos específicos, en una lucha común contra la ortodoxia reinante en la época, buscando a su manera un rejuvenecimiento de la vida espiritual. Los aspectos culturales comunes contra los que se enfrentaban eran los siguientes[xci]:

a) Enseñanza corta de miras

b) Discusiones vanas en tomo a sutilezas en Filosofía

c) Abuso de la fe y de la práctica literal en el terreno religioso

d) Corrupción de las ideas y de los actos, suscitados éstos únicamente en relación con una autoridad exterior.

Al igual que el ‘pietismo’ pretendía un despertar de la conciencia individual y un reavivamiento del sentimiento religioso, el ‘racionalismo’ defendía también en forma denodada el derecho a la propia conciencia, emancipada ésta por la cultura científica, que sabidamente ganaba cada vez más y más terreno, precisamente por aquellos años. El principal representante del racionalismo alemán fue Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), cuyo pensamiento, según Delbos[xcii], “*… pone fin al imperio ejercido en las universidades alemanas por un aristotelismo muy próximo a la escolástica, acomodado por Melanchton a la Reforma y convertido así en el fundamento del dogma protestante*”. La filosofía de Leibniz, basada en las Matemáticas, está expuesta en forma de ‘principios’[xciii] ; el más importante de todos ellos es el **principio de lo mejor**: *Entre los diversos órdenes posibles, Dios ha elegido el más perfecto (el más simple y rico en*

fenómenos). De este principio, del cual derivan todos los demás principios leibnizianos, podemos sacar la conclusión de que todo lo que existe es una 'posibilidad' que se ha realizado[xciv]. Como consecuencia, habrá que distinguir claramente entre lo que es *real* y lo que simplemente es posible. Habrá, pues, dos tipos de verdades[xcv]:

a) VERDADES DE RAZON (necesarias, pero no se refieren a la realidad):

* Afirmativas ⇒ PRINCIPIO DE IDENTIDAD
* Negativas ⇒ PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN

b) VERDADES DE HECHO (contingentes y concernientes a la realidad efectiva):

* PRINCIPIO DE RAZON SUFICIENTE

El **principio de razón suficiente**, por supuesto, remite directamente a Dios como causa final de todo lo que existe. De este principio deriva Leibniz el concepto de 'sustancia individual'[xcvi]: *aquella cuya noción es tan completa que basta para comprendería y hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto al que se atribuye*. A partir de este concepto central deduce Leibniz todos sus puntos de vista acerca de la naturaleza. Así, con respecto al tema de la *Mecánica* desarrolla dos nuevos principios[xcvii]:

- PRINCIPIO DE CONTINUIDAD
- PRINCIPIO DE CONSERVACION DE LA FUERZA

Hay dos tipos de 'fuerza': fuerza pasiva (*masa*), o resistencia que un cuerpo opone a la penetración y al movimiento, y fuerza activa (*conatus*), tendencia a la acción. Ambas fuerzas cooperan en la formación del concepto leibniziano de la *mónada*[xcviii], que entronca directamente con el pensamiento de los atomistas griegos ; una 'mónada' es un átomo espiritual, sustancia simple, inextensa, sin figura e indivisible. Las mónadas tendrán las siguientes características[xcix]:

a) Cada mónada constituye un punto de vista sobre el mundo.

b) Ninguna mónada se comunica directamente con las demás.

c) Hay en cada una de ellas una pluralidad de estados y relaciones.

El resultado final a que llega todo este razonamiento de Leibniz es una *armonía preestablecida*[c] que, según él, prevalece en la naturaleza y cuyo responsable último es Dios. Concha Roldán Panadero[ci] afirma que "... *los aspectos novedosos del criticismo kantiano no son tales, ya que éste se limitaba a recoger algunas de las tesis fundamentales de Leibniz*" ; para ello se basa en lo que el propio Kant supuestamente declara al respecto[cii]:

> "La metafísica del Sr. Leibniz contenía básicamente tres peculiaridades: 1. El Principio de Razón Suficiente, que pretendía mostrar que el Principio de Contradicción no bastaba para reconocer ciertas verdades importantes; 2. La Monadología y 3. La Teoría de la Armonía Preestablecida. Por estos tres principios fue denostado por múltiples adversarios que no llegaron a comprenderle, pero también ... fue maltratado por sus más destacados partidarios y exégetas lo mismo que le ocurrió a otros filósofos de la Antigüedad, que podrían haber dicho: *que Dios nos proteja de nuestros amigos ; de nuestros enemigos nos encargaremos nosotros mismos*".

No compartimos totalmente el punto de vista de Roldán Panadero, ya que lo que según nuestra interpretación pretende Kant con el citado opúsculo es simplemente defenderse de la acusación que le hace Johann Augustus Eberhard (1739-1809) de plagiar a Leibniz. Gran parte de la actividad filosófica de Eberhard, partidario acérrimo de la 'metafísica dogmática' leibniz-wolffiana, estuvo dedicada, como es sabido, a intentar rebatir el criticismo kantiano desde la postura académica oficial[ciii]. Eso no significa, en absoluto, que no aceptemos que el pensamiento kantiano se encuentra de algún modo 'preludiado' por el de Leibniz, pero pensamos que habría que matizar bastante la apreciación en ese sentido de Roldán Panadero. Según Delbos[civ], aunque la doctrina leibniziana de las 'mónadas' no tuvo mucho respaldo en su tiempo, sí que lo tuvieron algunas ideas generales de su sistema filosófico, que entraron directa indirectamente a formar parte del pensamiento ilustrado en el siglo XVIII (y del kantiano por extensión):

a) Idea de una ciencia formada por conceptos claros y bien relacionados entre sí, que encontrará una 'razón suficiente' para todo y asegurará, por la extensión de los conocimientos, un crecimiento continuo de la perfección y de la bondad de la naturaleza humana.

b) Idea de un 'orden providencial' que se materializaba en un mundo real, el mejor de los mundos posibles, y según el cual la propia finalidad de la naturaleza tiene por objetivo el progreso cierto en la realización de los fines morales.

La teoría leibniziana de la 'libertad', base, igual que en Kant, de su filosofía moral, pretende, según Roldán Panadero[cv], dos cosas fundamentalmente:

1) Dar respuesta a los debates teológicos medievales:

   * conflicto entre la libertad humana y la preciencia divina
   * supresión del ser libre del hombre por medio de la concesión divina de la gracia

2) Dar solución al gran problema filosófico surgido en el siglo XVI:

   * la libertad humana frente al determinismo de la Naturaleza.

Para responder a la primera de estas cuestiones, Leibniz aduce el concepto de 'libre albedrío', mediante el cual el hombre se hace responsable moral de sus acciones ; esta teoría, en opinión de Roldán Panadero[cvi], fundamenta "*... una suerte de jurisprudencia universal*", antes que una ética verdaderamente autónoma. Para Leibniz, en efecto, el 'libre albedrío' constituye una condición inexcusable de la libertad, pero **no puede identificarse con ella** ; la auténtica libertad sólo hace acto de presencia "*... cuando se actúa conforme a la razón*", y muestra las siguientes características:

a) CONTINENCIA (exclusión de toda necesidad lógica o metafísica)

b) ESPONTANEIDAD

c) INTELIGENCIA (convencimiento distinto del objeto).

Como explica Roldán Panadero[cvii], aunque -según esta teoría- no puede decirse que el hombre pueda cambiar el curso de los acontecimientos, "*... la razón introduce una perspectiva cualitativamente distinta, la del deber, que Leibniz identificará con la necesidad moral*". De esta forma, de manera parecida al Kant del 'imperativo categórico' y ciertamente preludiándolo, Leibniz "*... deja de considerar la libertad como un 'poder hacer lo que se quiere' para empezar a definirla como* 'querer hacer lo que se debe', *es decir, determinarse racionalmente hacia el bien*". Estas teorías se amplían, como constata Angela Sierra[cviii], igualmente a las ideas políticas de Leibniz, como muestra el texto siguiente"[cix]:

> "... todos los días se ve cómo los hombres, tanto los interesados como los desinteresados, se quejan de los actos de algún poderoso y los encuentran injus-

> tos. Entonces, la cuestión se reduce a saber si se quejan con razón y si la historia puede en justicia condenar los actos de un príncipe. Si se acepta esto, hay que reconocer que entienden por justicia y por derecho otra cosa que lo que complace al poderoso ...”.

La utopía de Leibniz se basa, como sería de esperar, en ese concepto de ‘justicia’ ; así dice[cx]: “*El derecho no puede ser injusto. Seria una contradicción, pero la ley bien puede serlo. Pues es el poder quien da y conserva las leyes*”. Lo mismo que Kant más tarde, este autor no compuso, al decir de Manuel & Manuel[cxi], una ‘utopía’ propiamente dicha, aunque sí se sabe que leyó todas las historias utópicas de sus contemporáneos y antecesores inmediatos, especialmente Comenio, Andreä, Bruno, Campanella y Bacon. Por influencia de aquellos, su utopía política, sintomáticamente parecida a la kantiana, iba encaminada “*... al grandioso objetivo de establecer la paz mediante la tarea de civilizar y reunir a todos los pueblos del mundo*”[cxii] ; ese ideal de paz universal no excluía tampoco a la guerra como una instrumentalidad ocasional al servicio de la unión de las mentes y de las creencias religiosas.

Quizás el autor contemporáneo que más influyó en el desarrollo de la utopía kantiana fue el ya mencionado Jean-Jacques Rousseau. El mismo Kant lo confiesa, según cita José Rubio Carracedo[cxiii]:

> “Rousseau me abrió los ojos. Aquella superioridad que me cegaba se desvaneció ; aprendo a honrar a los hombres ; y me consideraría más inútil que el común de los trabajadores si no creyese que estas reflexiones pueden tener un valor para los demás, *restableciendo los derechos de la humanidad*”.

En opinión de este último autor[cxiv], lo que Kant hace es trasponer al ámbito de la educación moral el enfoque antropológico-politico de Rousseau. Según él, es en el ‘Emilio’ donde el pensador de Königsberg se inspiró para elaborar su principio de la autonomía práctica del sujeto, “… *cuya revolucionaria aplicación a la educación, con ser tan relevante, marca sólo una exigencia universal de aplicación en todo el campo de la razón práctica*”. Más tarde Kant se vería influido igualmente por el ‘Contrato Social’. Pero, como ya hemos visto más arriba, y concretándonos al terreno de lo político, trascendentalizó, en opinión de Rubio Carracedo[cxv], las exigencias legitimizadoras del ginebrino, “*... quien de ningún modo aceptaría como suficiente el exigir al legislador que se*

sitúe desde la perspectiva de la voluntad general, por más sinceramente que se lo propusiera".

Lo que llevamos expuesto en el presente apartado serían las influencias más inmediatas que a nuestro parecer pueden detectarse en la utopía kantiana. Pero ni que decir tiene que también influyeron tan poderosamente o más en el desarrollo de esta filosofía práctica otros autores anteriores, especialmente aquellos que, a partir del Renacimiento, fueron configurando el utopismo occidental de la modernidad. A ellos les dedicaremos la próxima sección.

Influencias de autores anteriores:

Las utopías en el Renacimiento surgieron, como afirma Eugenio Imaz[cxvi], como actualización de aquellas repúblicas perfectas que habían imaginado Platón y otros autores del más remoto pasado grecolatino. Algo parecido es lo que opinan Manuel & Manuel[cxvii], quienes citan al respecto la primera edición (1516) de la 'Utopía' de Thomas More (o *Tomás Moro,* como vulgarmente se le conoce), la obra que dio nombre a este género literario, en cuya portada aparece estampada la siguiente frase:

**"SOY LA RIVAL DE LA REPUBLICA DE PLATON,
Y TAL VEZ SUPERIOR A ELLA"**

Según Angela Sierra[cxviii], "… *cuando More y Campanella formulan sus respectivos modelos de sociedad perfecta el Estado es ya lugar donde hallan satisfacción aquellas demandas del individuo que se derivan de su vida y de su integridad física*". Esta opinión es similar a la expresada por Ernst Bloch cuando afirma, concretando más[cxix]:

> "La utopía de la libertad de More corresponde en sus partes no comunistas a la futura forma parlamentaria de la política interior inglesa, lo mismo que la utopía del orden de Campanella remite a la absolutista del resto de Europa. Esto demuestra que incluso un sueño totalmente privado contiene en imágenes las tendencias de su tiempo y del próximo, con referencias, eso sí, casi siempre a los estadios inicial y final de la Humanidad".

Lo que sí que se hace notar tanto en More como en Campanella, y así lo consigna Angela Sierra[cxx], es el interés constante que muestran ambos autores por la dignidad humana y por la capacidad transformadora de la acción, sin olvidar sus limitaciones. En la 'Utopía' se dice en cierto pasaje: "*Si las cosas no pueden tomarse totalmente buenas, habrá que trabajar cuanto se pueda para que sean lo menos malas posibles*". Esta actitud, aplicada a lo colectivo, da lugar al concepto de 'justicia', desde donde podrían tal vez trazarse paralelismos con la utopía kantiana. More supone que el Estado ideal es justo por definición, en opinión de Angela Sierra[cxxi], porque está por encima de las contingencias históricas (al no participar del devenir de los intereses, está supuestamente, a salvo de la corrupción). Este punto de vista implica una concepción del Estado basada en dos elementos:

ESTADO:

* **voluntad** que se expresa por la acción, que es contingente
* **norma** colectiva a la que los interesas, de haberlos, han de someterse.

El siguiente texto de More[cxxii] confirma lo que venimos diciendo: "*Pues es evidente que los reyes son elegidos para provecho del pueblo por encima del suyo. Como el verdadero pastor, que busca apacentar sus ovejas y no su comodidad*". El parecido –aunque remoto- con las ideas de Kant acerca de los príncipes ideales que hemos descrito en apartados anteriores nos parece fuera de toda duda. También nos parece un precedente de las ideas políticas kantianas la postura de More con respecto al fenómeno de la guerra. A este respecto dicen Manuel & Manuel[cxxiii]:

> "…, el problema de la guerra no ocupa en Utopía un lugar tan importante como el que ocupara en la *República* de Platón o en la Europa del tiempo de Moro. El triunfo en la batalla ha dejado ya de constituir la prueba definitiva para la sociedad óptima. La guerra, lo mismo que el crimen, es inevitable porque todavía reina el mal en el mundo, pero la manera tan curiosa con que los utopianos desarrollan sus guerras no puede por menos de parecer una estupenda caricatura de las proezas militares de los aristócratas de su tiempo y, por ende, de la guerra en general".

'La Citta del Sole' (1623), la obra utópica de Tommaso Campanella, tiene, como es de suponer y como constatan Manuel & Manuel[cxxiv], bastantes puntos en común tanto con la 'Utopía' moreana como con la 'Nueva Atlántida' de Francis Bacon, algo poste-

rior. También se le detectan semejanzas con la 'Cristianópolis' de Andreä, que comentaremos más adelante. No obstante, en relación con el tema que nos ocupa resulta bastante más interesante otra obra menos conocida de este autor, el 'De Monarchia Hispanica Discursus' (1620), donde, según testimonio de Manuel & Manuel[cxxv], Campanella "... *designa a España como agente divino para la institución de una monarquía universal que pasaría después enteramente al papado para ser gobernada en un marco paradisíaco*". El monje calabrés, según estos mismos autores[cxxvi], nunca dejó de predecir el próximo fin de las monarquías individuales, basándose en las profecías, en la astrología y en la numerología. Y hay que reconocer que, aunque sea rudimentario, ingenuo y hasta posiblemente grotesco, el proyecto político cosmopolita de Campanella engarza directamente con el kantiano a través del tamiz de Comenio y Leibniz.

Campanella y Johann Valentin Andreä (hijo de un conocido dirigente luterano, con el que a veces se le confunde) son, como observan Manuel & Manuel[cxxvii], estrictamente contemporáneos ; la 'Cristianópolis' del segundo apareció en 1619, tres años antes que la 'Ciudad del Sol', aunque, puestos a hablar de influencias, es más bien Andreä el influido. Por ello la obra del germano (acerca de un adepto que vive en una comunidad luterana ideal, y las modificaciones que experimenta su mente ordenada) constituye en realidad una variación sobre la utopía pansófica del meridional. La parte más interesante de 'Cristianópolis' (que, en el fondo, como decimos, no deja de seguir bastante fielmente a More y Campanella, sus modelos evidentes) quizás sea la dedicada al tema de la educación. Pues las ideas educativas de este autor constituyen un claro precedente de las de Comenio -con quien mantuvo, como es sabido, unas relaciones personales interesantes -y, por supuesto, de las de Kant.

Los objetivos de la educación en 'Cristianópolis' eran básicamente tres[cxxviii]: enseñar a venerar a Dios, infundir la virtud de la castidad y desarrollar las capacidades intelectuales. Para conseguirlo se fomentaba el espíritu de superación y competitividad (los alumnos tienen que esforzarse por aprender). Las escuelas eran lugares agradables, aireados y soleados. Manuel & Manuel nos hacen 1a siguiente descripción: "*Se aconseja a los profesores que capten el temperamento psicológico de los niños que les son encomendados, siendo el elogio o la insatisfacción personal los instrumentos que sustituyen al escarmiento, ahora reducido a casos excepcionales*". La formación de las jóvenes incluía también contenidos culturales, aunque se hacía mas hincapié en el arte y la

ciencia domésticas ; al igual que los varones, las muchachas estudiaban hebreo, griego y latín.

Según Manuel & Manuel[cxxix], Andreä, aunque tejió un evangelio ideal en su ciudad ideal, no concibió el mundo terrenal al modo de Campanella, como si fuera una entidad convertible en paraíso ; en todo momento "… *cada persona tenia que pasar por la experiencia cristiana de la duda y el desgarramiento interior antes de su descubrimiento individual de Cristo*". Esto le hermana, a nuestro parecer, con Kant, con su 'autonomia de la voluntad' y con su 'imperativo categórico', que sólo funciona a través del individuo, con todos los inconvenientes que eso pueda traer para el cumplimiento de la utopía. Como lo ponen Manuel & Manuel:

> "La sociedad comunista de Andreä no era un proyecto de inmediata realización, ni la prefiguración de un estado milenarista ; era la imagen de un ideal que podía mover a los cristianos a superarse para mejorar también la vida cristiana de cada día".

Casi contemporáneo de Andreä es Jan Amos Komensky, más conocido por 'Comenio'. Según Manuel & Manuel[cxxx], Comenio "… *siguió por la senda que abandonara Andreä, y, proyecto tras proyecto, trató de realizar el ideal rosacruz de la renovación universal … Se encuentran en sus obras intuiciones de genio y muchos planes educativos prácticos de inmediata aplicación, que revelan un buen conocimiento de los niños y los hombres, pero también algunas sandeces y una profusión de planes utópicos cuya densidad no tendría igual hasta entrado el siglo XX*". Según James Bowen[cxxxi], el axioma central del pensamiento de Comenio es la idea de la <u>unidad</u> que subyace a toda experiencia humana. En consecuencia, en su opinión la desunión y la subsiguiente falta de armonía política brotan "... *de una comprensión defectuosa*". Manuel & Manuel citan al respecto el siguiente texto de Comenio, aparecido en Londres en 1670[cxxxii]:

> "Los metafísicos cuchichean entre ellos, los filósofos de la naturaleza cantan sus propias excelencias, los astrónomos hacen sus danzas para ellos solos, los pensadores éticos redactan leyes para ellos solos, los políticos preparan decretos para ellos solos ... Vemos que las ramas de un árbol no pueden vivir a no ser que todas extraigan su jugo de un tronco con raíces comunes. ¿Cómo vamos a esperar que las ramas de la sabiduría se desprendan del tronco común, es decir, de la verdad, y que salgan vivas? ¿Se puede ser filósofo de la naturaleza sin ser a la vez metafísico? ¿O pensador ético sin tener conocimiento alguno de la ciencia física? ¿O un buen lógico sin saber nada de las cosas reales? ¿O un teólogo, ju-

risconsulto o físico sin ser antes filósofo? ¿O un orador y poeta sin ser todas las cosas al mismo tiempo?”.

Por lo tanto, se trataba de buscar soluciones educativas apropiadas. El modelo de educación de Comenio partía, como vemos, de un ideal ‘pansófico’ que, en opinión de Abbagnano & Visalberghi[cxxxiii], es a un tiempo formal y realista. Su autor pretende promover el desarrollo armonioso del hombre *microcosmos* familiarizándolo suficientemente con el *cosmos* ; en sus propias palabras, se propone dar orientaciones generales a fin de que “*... nadie, mientras esté en el mundo, encuentre cosas tan desconocidas que no pueda modestamente expresar un juicio acerca de ellas y utilizarlas par aún cierto fin sin caer en dañosos errores*”. Se trata, en opinión de Abbagnano & Visalberghi, de un ideal de tipo eudemonístico o de alegría evangélica sin un ápice de rigorismo y tanto menos de ascetismo. Pero este ideal no se queda ahí ; en Comenio se convierte (igual que más tarde en Kant, aunque de forma bastante menos sistemática) en una utopía pansófica de altos vuelos que incluso intenta entrometerse en el terreno de la alta política. Comenio participa personalmente en la ceremonia de la firma del Tratado de Breda (1667), donde se le permite, según cuentan Manuel & Manuel[cxxxiv], lanzar sus mensajes utó-picos, e incluso hace un conato personal directo de ‘*pax perpetua universalis*’. La narración por parte de Gabriel de la Mora[cxxxv] de este significativo hecho nos servirá para dar fin a este apartado:

“La dinámica humanística de Comenio le dictaba internamente que había algo más importante que escribir y que él podía realizar, como era la unificación de todos los hombres. Deseoso de conseguir esta meta inaplazable para salvaguarda de la humanidad, planeo y logró realizar el Congreso de Torun en año 1645. Desgraciadamente por ser el primer intento de unificación internacional y por constituir de suyo un arduo problema, dados los intereses nacionalistas que estaban en juego, no obtuvo resultados positivos”.

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

CONSIDERACIONES FINALES

Según Ágnes Heller[cxxxvi], se puede en justicia hablar de una ‘2ª ética’ kantiana si se toma como referencia la ‘Metafísica de las Costumbres’, del año 1797, y no obras anteriores de filosofía práctica. El punto de inflexión parece estar localizado hacia 1790, cuando el filósofo redactó los últimos capítulos de la ‘Crítica del Juicio’ y le atribuyó por primera vez al ‘juicio reflexivo’ la función de fijar las ideas teleológicas. Los motivos de este aparente reordenamiento del pensamiento práctico de Kant son, para Heller, básicamente tres:

a) El <u>autodesarrollo del mundo de las ideas</u>:

   ∗ El genio de Kant se pone de manifiesto, no en último término en el hecho de que nunca dejó de lado los nuevos problemas, sino más bien en que los desarrollaba y los ‘incorporaba’ a su sistema)

b) El <u>efecto de la crítica</u>:

   ∗ Herder: el concepto de ‘libertad’ de Kant excluye la *libertad de la personalidad*.

   ∗ Schiller: “*En la filosofía moral de Kant la idea del deber está expuesta con tal severidad que intimida a todas las gracias*”[cxxxvii].

c) La **Revolución Francesa**:

   ∗ Kant[cxxxviii] escribe al respecto:

> “La revolución de un pueblo lleno de ingenio que hoy vemos desarrollarse ante nuestros ojos, podré triunfar o fracasar; podrá venir cargada de miserias y actos de crueldad hasta el punto de que un hombre recto, aún en el caso de que pudiese confiar en llevarla a cabo felizmente, por segunda vez, no se resolvería sin embargo jamás a hacer un experimento a tal coste ; esta revolución, digo, halla empero en el ánimo de todos los espectadores ... tal *participación* del deseo, que casi frisa con el entusiasmo y cuya expresión puede incluso acarrear peligros, que no puede tener como causa, por lo dicho, más que una disposición moral inscrita en el género humano ...”.

En opinión de Ágnes Heller[cxxxix], por tanto, esos tres motivos fueron los que provocaron en Kant el que intentase transformar su ética ‘draconiana’ en una ética ‘solónica’. Pero esta decisión no desvirtuó en absoluto su edificio crítico. Según Heller, en efecto, lo que es verdaderamente representativo en la filosofía práctica de Kant, lo que

resulta realmente 'kantiano', es precisamente la formulación contundente de su ética, y así nos dice: "*Debemos aceptar como ética kantiana (1a ética de Kant) aquello que fue acogido como tal y de esta manera en la conciencia filosófica y pública, aquello que efectivamente ha actuado e influido así, lo que siempre y en todo momento ha sido reconocido como tal*".

De todas formas, Heller considera que la distinción entre ambas éticas kantianas (exponente, a nuestro parecer, en última instancia, de la dicotomía inherente a todo el pensamiento práctico de nuestro autor) resulta sumamente operativa a la hora de enfrentarse con la Filosofía del Derecho y la Filosofía de la Historia del filósofo de Königsberg, puntos culminantes de su proyecto utópico. La ética de Kant, al igual que su teoría del conocimiento y su antropología, trabajan, como consigna Heller[cxl], con dos conceptos distintos de 'humanidad', a los que, por otra parte, nos hemos referido ya repetidamente a lo largo de este trabajo:

- ∗ HOMO NOUMENON (la idea de la 'humanidad', la humanidad como debería ser)
- ∗ HOMO FENOMENON (el concepto de la *humanidad existente*, con las posibilidades inherentes al concepto de 'humanidad')

Como advierte Heller[cxli], Kant tiene muy claro que todo individuo pertenece como ser sensible a la humanidad existente, no conteniéndose en esa vertiente suyo nada que pudiese representar la idea utópica de la 'humanidad'. Esa circunstancia crea en el hombre individual una contraposición entre la pura razón práctica y la sensibilidad. Francisco Javier Herrero[cxlii] expresa esta idea como sigue: "*... la ley moral asume dos formas diferentes: para la voluntad de un ser perfecto, es ley de santidad, y para la voluntad de todo ser finito, es ley de deber, de coacción moral*". Kant, como hemos podido comprobar, se adscribe sin ambages a la primera opción. Para él, por tanto, como explica Heller[cxliii], la revelación de la máxima puramente moral supone el sometimiento completo del 'homo fenomenon' al 'homo noumenon', y continúa: "*La ley es predispuesta aquí por la pura libertad (el concepto valorativo de la liberta) y el hombre es tanto más moral cuanto más someta su persona a su personalidad*". Esto último, expresado con un vocabulario más sencillo, viene a decir que el individuo verdadero, según la concepción kantiana, **será tanto más libre cuanto menos individual sea**. A pesar de todo, Herrero[cxliv] advierte que, no obstante, "*... esta determinación de la voluntad no es*

necesariamente negativa, en cuanto debe controlar los impulsos de la sensibilidad, sino tiene una función positiva bien determinada”. Se trata, cómo no, del ya mentado ‘supremo bien’ (no ya del ‘supremo bien político’ relacionado con la libertad externa, sino del supremo bien comunitario, únicamente justificable a través de la religión) ; Ernst Bloch[cxlv] lo expresa como sigue:

> “... pero el persistente problema de lo que en verdad condiciona, incluso en el caso del imperativo no-hipotético, no se ha perdido ; y el ‘como si’ toma aquí la forma de un ‘todavía no’ teológico”.

De todas formas, como comenta Ramón Rodríguez García[cxlvi], la cosa no es en sí tan complicada como parece. Para él, en efecto, en la filosofía práctica el ‘hecho’ (el dato de la conciencia) viene representado por un elemento integrante del cotidiano ‘mundo de la vida’, un saber moral que reside en la conciencia del hombre corriente ; Kant confirma esta apreciación[cxlvii]:

> “… no hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno, y hasta sabio y virtuoso. Y esto podía haberse sospechado de antemano: que el conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer y, por tanto, también a caber, es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más vulgar”.

Esa idea que la conciencia común supuestamente posee acerca de lo que seria una conducta moralmente buena se basa, según Rodríguez García[cxlviii], en tres conceptos básicos; las ideas de deber, valor moral de la acción y sentimiento de respeto. De todas formas, y como comenta acertadamente Herrero[cxlix], “*... la libertad ... encuentra como obstáculo no sólo la naturaleza sensible, sino también la libertad de los otros hombres en su uso externo*”, y, por ende, “*... de nada sirve que yo me haya apropiado esta ley y la haya hecho máxima de todas mis acciones, si el otro o los otros hombres no siguen el mismo camino*”. La solución a este enigma, según explica Rodriguez Aramayo[cl] y hemos ido viendo a lo largo del desarrollo de este capitulo, la aporta Kant con su Filosofía de la Historia, al afirmar que “*... la tarea del filósofo estriba en proclamar infatigablemente utopemas políticos, promoviendo una especie de ‘revolución asintótica’, es decir, fomentando una constante aproximación a esos ideales promulgados por la razón*”. En esa labor utopizante Kant se basó, por supuesto, en las propuestas utópicas de autores que le precedieron, y de éstas especialmente la de Jean-Jacques Rousseau, cuya caracte-

rística de 'antiilustrado' lo convierte, según Ernst Cassirer[cli], en el mensajero de una nueva época. Citemos el texto de Cassirer como colofón final de este trabajo:

> "Acaso en ninguna ocasión se muestre la fuerza de la Ilustración y la continuidad sistemática de su imagen del mundo como en el hecho de haber podido resistir el ataque de su enemigo más peligroso, logrando afirmar, frente a él, lo peculiar, lo que sólo a ella pertenecía. Rousseau no ha destruido el mundo de la Ilustración, sino que ha desplazado su centro de gravedad. Con esta hazaña intelectual ha preparado, como ningún otro pensador del XVIII, el camino de Kant. Este pudo apoyarse en Rousseau y apelar a él cuando se puso a construir su propio mundo intelectual, ese mundo con el que se supera la Ilustración, pero en el que, a la vez, obtiene ésta su último esclarecimiento y su más profunda justificación".

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

BIBLIOGRAFIA:

ABBAGNANO, Nicolai, 1973, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Muntaner & Simón

ABBAGNANO, N., y VISALBERGHI, A., 1964, *Historia de la pedagogía*, México, FCE

ALEU BENITEZ, José, 1987, *Filosofía y libertad en Kant*, Barcelona, PPU

BLOCH, Ernst, 1985, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, Suhrkamp

" , " , 1985, *Geist der Utopie*, Frankfurt, Suhrkamp

BOWEN, James, 1985, *Historia de la Educación Occidental*, Barcelona, Herder

CASSIRER, Ernst, 1984, *La Filosofía de la Ilustración*, México, FCE

COMENIO, Jan Amos, 1982, *Didactica Magna*, México, Porrúa

DELBOS, Victor, 1979, *La philosophie pratique de Kant*, París, PUF

FERRATER MORA, José, 1979, *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza

FLOREZ MIGUEL, Cirilo, 1989, "Comunidad ética y filosofía de la historia en Kant", en VARíOS, *Kant después de Kant*

GOLDMANN, Lucien, 1974, *Introducción a la filosofía de Kant*, Buenos Aires, Amorrortu

GOMEZ CAFFARENA, José, 1985, *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Ediciones Cristiandad

HELLER, Ágnes, 1984, *Crítica de la Ilustración,* Barcelona, Península

HERACLITO, 1977, *Fragmentos,* Buenos Aires, Aguilar

HERRERO, Francisco Javier, 1975, *Religión e historia en Kant*, Madrid, Gredos

IMAZ, Eugenio, 1975, "Topía y utopía", en VARIOS, *Utopías del Renacimiento*

KANT, Inmanuel, 1968, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", en *Kants Werke, VIII*

" , " , 1968, "Der Streit der Fakultäten", en *Kants Werke, VII*

" , " , 1968, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloβen Vernunft", en *Kants Werke, VI*

" , " , 1968, "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", en *Kants Werke, IV*

" , " , 1968, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürglicher Absicht", en *Kants Werke, VIII*

" , " , 1968, "Kritik der reinen Vernunft", en *Kants Werke, V*

" , " , 1968, "Kritik der praktischen Vernunft", en *Kants Werke, V*

" , " , 1968, "Kritik der Urteilskraft", en *Kants Werke, V*

" , " , 1968, "Metaphysik der Sitten", en *Kants Werke, VI*

" , " , 1968, "Pädagogik", en *Kants Werke, IX*

" , " , 1968, "Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik", en *Kants Werke, II*

" , " , 1968, "Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entrbehrlich gemacht werden soll", en *Kants Werke, VIII*

" , " , 1968, *Kants Werke,* Berlin, Walter de Gruyter & Co.

KERSTING, Wolfgang, 1984, *Wohlgeordnete Freiheit: Inmanuel Kants Rechts-und Staatsphilosophie*, Berlin, Walter de Gruyter & Co.

LA ROCCA, Claudio, 1987, “La distinzione tra ‘Wille’ e ‘Willkür’, ed il problema della libertá”, en VARIOS, *Eticidad y Estado en el idealismo alemán*

LEIBNIZ, G.W., 1979, *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales

MANUEL, Frank E., y MANUEL, Fritzie P., 1984, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Madrid, Taurus

MARTINEZ MARZOA, Felipe, 1989, “Analítica y dialéctica en la razón pura (práctica) kantiana”, en VARIOS, *Kant después de Kant*

MARX, Karl, 1968, *Tesis contra Feuerbach*, (copia mecanografiada)

MENENDEZ UREÑA, Enrique, 1979, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant, predecesor de Marx y Freud*, Madrid, Tecnos

MORA, Gabriel de la, 1982, “Prólogo”, en COMENIO, *Didactica Magna*

MORE, Thomas, 1984, *Utopía*, Madrid, Alianza

ORTEGA Y GASSET, José de, 1979, *La idea de principio en Leibniz*, Madrid, Alianza

RODRíGUEZ ARAMAYO, Roberto, 1987, “La filosofía de la historia de Kant. Una encrucijada de su pensamiento moral y político", en VARIOS, *Eticidad y Estado en el idealismo alemán*

RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón, 1989, “El formalismo como lógica de la conciencia moral", en VARIOS, *Kant después de Kant*

ROLDAN PANADERO, Concha, 1989, “Leibniz: preludio para una moral de corte kantiano”, en VARIOS, *Kant después de Kant*

RUBIO CARRACEDO, José, 1988, “El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant”, en VARIOS, *Esplendor y miseria de la ética kantiana*

“ “ , “ , 1989, “Rousseau en Kant”,, en VARIOS, *Kant después de Kant*

RUSSELL, Bertrand, 1962, *History of Western Phiíosophy*, London, Alíen & Unwin

SEVILLA SEGURA, Sergio, 1989, “Kant: razón histórica y razón trascendental”, en VARIOS, *Kant después de Kant*

SIERRA GONZALEZ, 1987, *Las utopías*, Barcelona, Lerma

VARIOS, 1975, *Utopías del renacimiento*, México, FCE

VARIOS, 1987, *Eticidad y Estado en el idealismo alemán*, Valencia, Natán

VARIOS, 1989, *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos

VILAR, Gerard, 1989, “El concepto de bien supremo en Kant”, en VARIOS, *Kant después de Kant*

ooooooooooooooooooooooooooooooooo

NOTAS

[i] SEVILLA SEGURA, Sergio, 1989, “Kant: razón histórica y razón trascendental”, en VARIOS, *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, pg. 261
[ii] KANT, Inmanuel, 1968, “Der Streit del Fakultäten”, en *Kants Werke (VII)*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., pp. 84-92
[iii] SEVILLA SEGURA, op. cit., pg. 263
[iv] ALEU BENITEZ, 1987, *Filosofía y Libertad en Kant*, Barcelona, PPU, pg. 281
[v] MENENDEZ UREÑA, Enrique, 1979, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant, predecesor de Marx y Freud*, Madrid, Tecnos, pp. 25-26
[vi] ibid., pg. 29
[vii] ibid., pp. 32-38
[viii] MANUEL, Frank E., y MANUEL, Fritzie P., 1984, *El pensamiento utópico en el mundo occidental (III)*, Madrid, Taurus, pp. 223-250
[ix] MARX, Karl, *Tesis contra Feuerbach*, (copia mecanografiada ; fotocopia)
[x] BLOCH, Ernst, 1985, *Das Prínzip Hoffnung*, Frankfurt, Suhrkamp (traducción propia), pg. 1.022
[xi] FLOREZ MIGUEL, Cirilo, 1989, “Comunidad ética y filosofía de la Historia en Kant”, en VARIOS, *Kant después de Kant*, op. cit., pp. 207-208
[xii] KANT, Inmanuel, 1968, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, en *Kants Werke, VIII*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., pp. 334
[xiii] KANT, Inmanuel, 1968, “Pädagogik”, en *Kants Werke, IX*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., pp. 16-17
[xiv] FLOREZ MIGUEL, op. cit., pg. 209
[xv] KANT, Inmanuel, 1968, “Kritik der reinen Vernunft, A444, B472”, en *Kants Werke, III*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., pp. 308-309
[xvi] ALEU BENITEZ, op. cit., pg. 227
[xvii] KANT, Inmanuel, 1968, “Kritik der praktischen Vernunft”, en *Kants Werke, V*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., pg. 47
[xviii] MARTINEZ MARZOA, Felipe, 1989, “Analítica y dialéctica en la razón (práctica) kantiana”, en VARIOS, *Kant después de Kant*, op. cit., pg. 6
[xix] ibid., pg. 74
[xx] ibid., pg. 67
[xxi] ibid., pg. 71
[xxii] KANT, Inmanuel, 1968, “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, en *Kants Werke, IV*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., pg. 394
[xxiii] GOLDMANN, Lucien, 1974, *Introducción a la filosofía de Kant*, Buenos Aires, Amorrortu, pg. 166
[xxiv] BLOCH, Ernst, 1985, *Geist der Utopie*, Frankfurt, Suhrkamp (traducción propia), pg. 225
[xxv] GOLDMANN, op. cit., pg. 167
[xxvi] ibid., pg. 168
[xxvii] KANT, Inmanuel, 1968, “Kritik der Urteilskraft”, en *Kants Werke, V*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., pp. 177-78
[xxviii] ALEU BENITEZ, op. cit., pp. 233-35
[xxix] KANT, Inmanuel, “Kritik der praktischen Vernunft”, op. cit., pp. 3-24
[xxx] ALEU BENITEZ, op. cit., pg. 238
[xxxi] ibid., pg. 237
[xxxii] FLOREZ MIGUEL, op. cit., pg. 209

[xxxiii] KANT, "Pädagogik", op. cit., pp. 492-93
[xxxiv] FLOREZ MIGUEL, op. cit., pg. 210
[xxxv] BLOCH, *Geist der Utopie*, op. cit., pg. 222
[xxxvi] GOMEZ CAFFARENA, José, op. cit, pg. 163
[xxxvii] BLOCH, *Das Prinzíp Hoffnung*, op. cit., pg. 368
[xxxviii] GOMEZ CAFFARENA, op. cit., pg. 167
[xxxix] KANT, Inmanuel, 1968, "Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik", en *Kants Werke, II*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., pp. 334-35
[xl] GOMEZ CAFFARENA, op. cit., pp. 168-70
[xli] KANT, "Kritik der reinen Vernunft, A807, B835", op. cit., pg. 524
[xlii] ibid., A808, B836, pp. 524-25
[xliii] ibid., A809-11, B837-39, pp. 525-27
[xliv] GOMEZ CAFFARENA, op. cit., pg. 170
[xlv] ibid., pp. 172 ss
[xlvi] KANT, "Kritik der Urteilskraft", op. cit., pg. 431
[xlvii] KANT, "Grundlegung ...", op. cit., pp. 450-52
[xlviii] GOMEZ CAFFARENA, op. cit., pg. 178
[xlix] KANT, "Grundlegung ...", op. cit., pg. 426
[l] LA ROCCA, Claudio, 1987, "La distinzione kantiana tra 'Wille' e 'Willkür', ed el problema della libertà", en VARIOS, *Eticídad y Estado en el idealismo alemán*, Valencia, Natán (traducción propia), pg. 34 (nota 3 de la pg. 19)
[li] ibid., pg. 20
[lii] ibid., pp. 21 ss.
[liii] ibid., pp. 25 ss.
[liv] ibid., pg. 31
[lv] KERSTING, Wolfgang, 1984, *Wohlgeordnete Freíheit: Inmanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin, Walter de Gruyter & Co. (traducción propia), pg. 20
[lvi] Vid. *supra*
[lvii] KERSTING, op. cit., pg. 72
[lviii] GOMEZ CAFFARENA, op. cit., pg. 179
[lix] KANT, "Grundlegung ...", op. cit., pp. 428-29
[lx] RABADE ROMEO, S., e.a., 1987, *Kant: conocimiento y racionalidad (2. El uso práctico de la razón)*, Madrid, Cincel, pg. 54
[lxi] GOMEZ CAFFARENA, op. cit., pg. 180
[lxii] KANT, "Grudlegung ...", op. cit., pg. 434
[lxiii] KANT, Inmanuel, 1968, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürglicher Absicht", en *Kants Werke, VIII*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., pg. 17
[lxiv] GOMEZ CAFFARENA, op. cit., pp. 206 ss.
[lxv] MENENDEZ UREÑA, op. cit., pp. 23-25
[lxvi] ibid., pg. 28
[lxvii] ibid., pg. 39-40
[lxviii] RODRIGUEZ ARAMAYO, Roberto, 1987, "La filosofía de la historia de Kant. Una encrucijada de su pensamiento moral y político", en VARIOS, *Eticidad y Estado en el idealismo alemán*, op. cit, pg. 6
[lxix] KANT, Inmanuel, 1968, "Metaphysik der Sitten", en *Kants Werke, VI*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., pg. 489
[lxx] "El destino guía a quien se somete, arrastra a quién se resiste".
[lxxi] RODRIGUEZ ARAMAYO, op. cit., pp. 7-8
[lxxii] ibid., pg. 10
[lxxiii] ibid., pg. 13
[lxxiv] HERRERO, Francisco Javier, 1975, *Religión e historia en Kant*, Madrid, Gredos, pp. 167 ss.
[lxxv] KANT, "Idee ..." ,op.cit., pg.26
[lxxvi] GOMEZ CAFFARENA, op. cít., pp. 211 ss.
[lxxvii] KANT, Inmanuel, 1968, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloβen Vernunft", en *Kants Werke, VI*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., pg. 95
[lxxviii] VILAR, Gerard, 1989, "El concepto de bien supremo en Kant", en VARIOS, *Kant después de Kant*, op. cit., pg. 128
[lxxix] ABBAGNANO, op. cit., pg. 195
[lxxx] ibid., pg. 246
[lxxxi] GOMEZ CAFFARENA, op. cit., pg. 216

[lxxxii] MENENDEZ UREÑA, op. cit., pg. 40
[lxxxiii] ibid., pg. 35
[lxxxiv] HERRERO, op. cit., pg. 181
[lxxxv] MENENDEZ UREÑA, op. cit., pg. 41
[lxxxvi] HERACLITO, 1977, *Fragmentos*, Buenos Aires, Aguilar, pg. 126
[lxxxvii] MENENDEZ UREÑA, op. cit., pg. 41
[lxxxviii] GOMEZ CAFFARENA, op. cit., pg. 217
[lxxxix] KANT, "Die Religion ...", op. cit., pg. 217
[xc] DELBOS, Victor, 1969, *La philosophie pratique de Kant*, París, PUF (traducción propia), pg. 7
[xci] ibid., pg. 9
[xcii] ibid., pg. 12
[xciii] ORTEGA Y GASSET, José, 1979, *La idea de principio en Leibniz*, Madrid, Alianza, pp. 11 ss.
[xciv] RUSSELL, Bertrand, 1962. *History of Western Philosophy*, London, George Allen & Unwin, pg. 570
[xcv] ORTEGA Y GASSET, op. cit., pp. 60 ss.
[xcvi] ABBAGNANO, op. cit., pg. 259
[xcvii] ibid., pg. 261
[xcviii] RUSSELL, op. cit., pp. 565-66
[xcix] ABBAGNANO, op. cit.,, pp. 263 ss.
[c] RUSSELL, op. cit., pg. 341
[ci] ROLDAN PANADERO, Concha, 1989, "Leibniz: preludio para una moral de corte kantiano", en VARIOS, *Kant después de Kant*, op. cit., pg. 341
[cii] KANT, Inmanuel, 1968, "Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlích gemacht werden soll" (traducción propia), en *Kants Werke, VIII*, op. cít., pg. 247
[ciii] FERRATER MORA, José, 1979, *Diccionario de Filosofía (II)*, Madrid, Alianza, pg. 884
[civ] DELBOS, op. cit., pg. 12
[cv] ROLDAN PANADERO, op. cit., pg. 343
[cvi] ibid., pp. 344-45
[cvii] ibid., pg. 347
[cviii] SIERRA GONZALEZ, Angela, 1987, *Las utopías. Del Estado real a los Estados soñados*, Barcelona, Lerna, pg. 154
[cix] LEIBNIZ, G.W., 1979, *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, pg. 27
[cx] ibid., pg. 282
[cxi] MANUEL & MANUEL, op. cit., II, pp. 266-677
[cxii] ibid., pg. 285
[cxiii] RUBIO CARRACEDO, José, 1988, "El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant", en VARIOS, *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Madrid, Anthropos, pg. 16
[cxiv] RUBIO CARRACEDO, José, 1989, "Rousseau en Kant", en VARIOS, *Kant después de Kant*, op. cit., pg. 354
[cxv] ibid., pg. 364
[cxvi] IMAZ, Eugenio, 1975, "Topía y utopía", en VARIOS, *Utopías del Renacimiento*, México, FCE, pp. 7 ss.
[cxvii] MANUEL & MANUEL, op. cit., 1, pg. 171
[cxviii] SIERRA GONZALEZ, op. cit., pg. 24
[cxix] BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, op. cit., pg. 556
[cxx] SIERRA GONZALEZ, op. cit., pg. 89
[cxxi] ibid.
[cxxii] MORE, op. cit., pg. 98
[cxxiii] MANUEL & MANUEL, op. cit., I, pg. 181
[cxxiv] ibid., II, pg. 98
[cxxv] ibid., pg. 115
[cxxvi] ibid., pg. 119
[cxxvii] ibid., pg. 134
[cxxviii] ibid., pp. 146-47
[cxxix] ibid., pg. 149-50
[cxxx] ibid, pg. 151
[cxxxi] BOWEN, op. cit., pg. 127
[cxxxii] MANUEL & MANUEL, op. cit., pg. 153
[cxxxiii] ABBAGNANO & VISALBERGHI, op. cit., pg. 305
[cxxxiv] MANUEL & MANUEL, op. cit., pg. 155

[cxxxv] MORA, Gabriel de la, 1982, "Prólogo", en COMENIO, Jan Amos, *Didactica Magna*, México, Porrúa, pg. XX
[cxxxvi] HELLER, Ágnes, 1984, *Crítica de la llustración*, Barcelona, Península, pp. 22 ss.
[cxxxvii] SCHILLER, Friedrich, 1985, *Sobre la gracia y la dignidad*, Barcelona, Icaria, pg. 42
[cxxxviii] KANT, "Der Streit der Falkultäten", op. cit., pg. 85
[cxxxix] HELLER, op. cit., pg. 25
[cxl] ibid., pp. 26 ss.
[cxli] ibid., pg. 28
[cxlii] HERRERO, op. cit., pg. 42
[cxliii] HELLER, op. cit., pg. 29
[cxliv] HERRERO, op. cit., pp. 43-45
[cxlv] BLOCH, *Geist der Utopie*, op. cit., pg. 224
[cxlvi] RODRIGUEZ GARCIA, Ramón, 1989, "El formalismo como lógica de la conciencia moral", en VARIOS, *Kant después de Kant*, op. cit., pg. 76
[cxlvii] KANT, "Grundlegung ...", op. cit., pg. 404
[cxlviii] RODRIGUEZ GARCIA, op. cit., pg. 77
[cxlix] HERRERO, op. cit., pg. 45
[cl] RODRIGUEZ ARAMAYO, op. cit., pg. 13
[cli] CASSIRER, op. cit., pg. 3